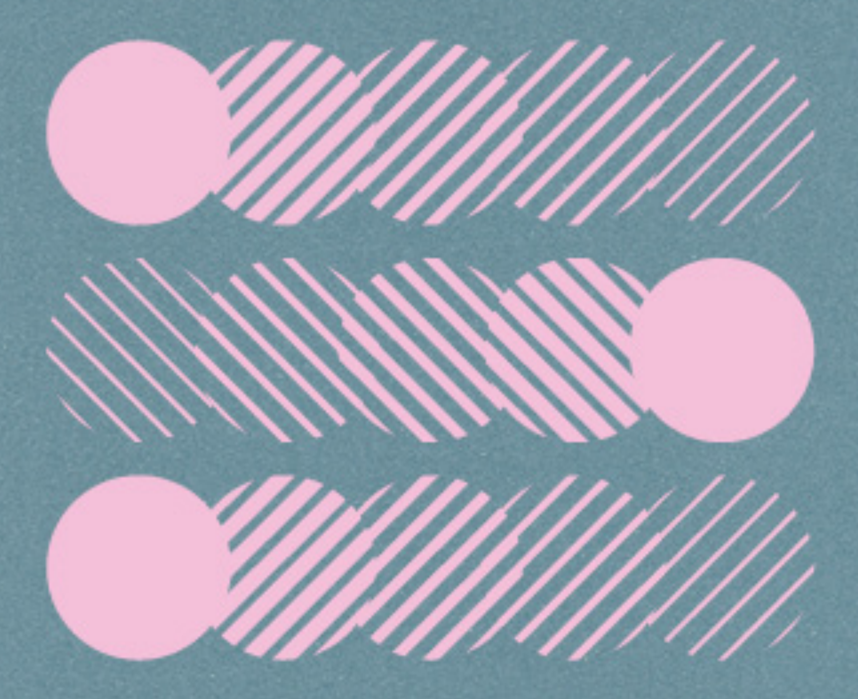
REGARDS SUR L'INTERCULTURALITÉ

Un parcours interdisciplinaire

Dirigé par Patrick Suter
Nadine Bordessoule-Gilliéron
Corinne Fournier Kiss



voltiges

MētisPresses

À PROPOS DES «INTERDITS ALIMENTAIRES» EN ÉGYPTE ANCIENNE

Youri Volokhine

«Tabou»: un concept embarrassant

La notion d'«interdits alimentaires» a, depuis le XIXe siècle, souvent été pensée en parallèle avec celle de «tabou». Cette notion est néanmoins porteuse d'un lourd passé qui, s'il relève assurément du contact interculturel, présuppose un point de vue surplombant: celui du colonisateur sur le «sauvage». Or, il est compliqué de se débarrasser d'une telle genèse. Le mot «tabou» a été importé dans les langues modernes au XVIIIe siècle. Ce sont les voyageurs anglais, lors de leurs rencontres avec les insulaires du Pacifique [Cook 1784; Sahlins 1989], qui l'ont entendu pour la première fois. Le capitaine Cook a d'emblée ressenti l'importance du concept désigné par le mot *taboo* dans les cultures pacifiques. Le terme, immédiatement adopté par les langues modernes, a rapidement fait fortune. Il est significatif que ce succès ait d'abord eu lieu dans la société victorienne, traversée par des interdits de toutes sortes — moraux, sexuels, etc. Les anthropologues anglo-saxons ont conceptualisé le terme et en ont fait un vocable scientifique européen emblématique d'un vocabulaire marqué servant à penser l'Autre avec distance: mana, tabou, totem, etc. Marcel Mauss préconisait dès 1906 de «prendre garde» à son usage: «il est donc important de ne plus jamais, sauf en cas d'absolue nécessité, employer des termes de sauvages comme ceux de totem ou de tabou; ceux-ci ont fait suffisamment de tort à la science» [Mauss 1968: 40-42; Durkheim 1960: 428-429]. Prudent, Mauss [1968: 41-42] préférait l'expression plus neutre d'«interdiction rituelle». Cependant, le terme de «tabou» était déjà tellement passé dans les usages que rien ne semblait pouvoir le remplacer; Freud par exemple en a fait l'usage que l'on sait dans son *Totem und Tabu* en 1913. Mais sur le terrain, les ethnologues ont toutefois commencé à s'en servir avec une

☞ notes, pages 105-106
☞ bibliographie, pages 106-108

plus grande circonspection et en ont parfois redéfini le sens théorique en le détachant des cadres théoriques frazériens[1]. En effet, la fascination de Frazer, et par extension celle de ses lecteurs pour les interdits, n'est pas sans lien direct avec la répression morale et sexuelle prévalant dans le monde occidental, surtout anglo-saxon. Ce serait, comme le dit avec humour Edmund Leach, des raisons «peu pertinentes» de cet ordre qui auraient rendu Frazer célèbre : «quand j'étais écolier, on lisait Frazer parce que l'on pensait qu'il y avait des choses osées écrites dans les notes en bas de page» [Leach 1980 : 15]. Cela dit, le terme «tabou» avait acquis, notamment grâce à Freud, une portée encore plus considérable, alors que son enracinement dans la langue courante était définitivement entériné [Freud 1913]. En anthropologie, dès l'étude de Franz Steiner [1956], qui entreprend l'analyse de l'aventure et de la fortune du mot, et enfin avec Claude Lévi-Strauss [1962], le concept tend à être relégué aux oubliettes, de même que celui de «totémisme» avec lequel il forme une sorte de couple bancal. Un vieux couple incommode, hérité des fantasmes du XIXe siècle. Pourtant, le désintérêt pour la chose n'empêche que plusieurs questions importantes ont été laissées en suspens. Ainsi, depuis quelques années, un intérêt manifeste pour les façons d'être, de dire, de penser et de se définir a conduit un courant anthropologique concerné par l'identité, le corps et ses états, à repenser des concepts pas forcément désuets. Parmi ceux-ci, la notion «d'interdits alimentaires» ouvre un vaste domaine où justement le mot «tabou» ne semble désormais plus tabou [Poplin 1988]. Tout se passe de nos jours comme si c'était une évidence que les choix alimentaires fassent partie d'un ensemble de choix «identitaires» déterminants pour celui qui les adopte. Mais, comme on va le constater, ce fait n'est pas une vérité universelle, et certaines cultures ont pensé d'une manière tout autre les interdits alimentaires. Nous allons ici examiner le cas particulier de l'Égypte ancienne.

La notion égyptienne de «l'interdit»

Arnold Van Gennep proposait jadis de reconnaître dans le tabou des «rites négatifs» : «[...] psychologiquement, il répond à la *nolonté*, comme le rite positif à la *volonté*» [Van Gennep 1909 : 10-11] . En ce sens, poursuit-il, «comme il plus facile d'énumérer ce qu'on ne doit pas faire

que ce qu'on doit ou peut faire», on a surestimé l'importance des tabous, parce que l'attention des théoriciens est forcément attirée par eux. Cette remarque n'est pas sans intérêt, surtout si on l'applique à l'Égypte ancienne, où cette «nolonté», pour reprendre l'expression de Van Gennep, est amplement mise en scène. Avant d'aborder la question alimentaire, on peut se rendre compte du rôle joué par les interdits sociaux en Égypte ancienne grâce à la lecture d'un texte fameux, que l'on appelle «Déclaration d'innocence», et qui figure dans le *Livre des Morts*[2]. Introduit devant un tribunal divin, le défunt doit prouver qu'il est exempt de fautes. Il affirme solennellement qu'il n'a pas commis une série conventionnelle de crimes et d'actes hostiles à la vie en société. Cette liste comprend des fautes d'ordre divers (crimes, vols, blasphème, tricherie, injustice); par contre, aucune sentence ne concerne l'alimentation humaine. Plusieurs passages évoquent certes des questions alimentaires, mais seulement dans un cadre rituel: on se défend d'avoir porté atteinte, de quelque manière que ce soit, aux offrandes offertes aux dieux. Si, sur la base de ce texte, il semble que parmi les fautes graves commises en société, aucune ne concerne l'alimentation humaine, il n'en va pas de même en ce qui concerne la nourriture ou l'offrande alimentaire dans les rapports avec les dieux: cet aspect de l'idéologie alimentaire est au contraire d'une importance fondamentale et va de pair avec le thème de la pureté, également central dans ce chapitre [Assmann 2003: 132-140].

«L'abjection»

Nous avons déjà mentionné l'existence d'une notion égyptienne particulière, «l'abjection-*bwt*»: il s'agit d'un concept important dans la pensée égyptienne, qui désigne tout ce qui répugne, ce qui fait horreur, ce qui doit absolument être écarté des dieux. Ce qui est *bwt* est l'antonyme de tout ce qui est pur. Paul John Frandsen a consacré à cette notion de nombreuses études[3]. Selon Frandsen, la notion égyptienne de *bwt* recouvre un vaste champ sémantique, menant de la notion d'interdit à celle de «péché»: cette notion exprimerait: «la rupture des règles de pureté dans le contact avec le sacré» [Frandsen 2002-3: 71] (voir ci-après pour la question du «sacré» en Égypte). Lorsque *bwt* porte sur de

la nourriture, la question est spécialement sensible. Rappelons aussi que le substantif *bwt* est habituellement déterminé dans l'écriture par un signe hiéroglyphique représentant un poisson. Le hiéroglyphe le plus anciennement utilisé représente le schilbé, un poisson d'eau douce ; mais, dès le Moyen Empire, c'est un autre poisson, le barbeau ou la « carpe du Nil », qui est utilisé [Vernus 2005 : 204-205 et 278]. On ignore aussi bien la raison du choix de ces espèces pour déterminer la catégorie de « l'abject », que celle du remplacement d'une espèce par une autre dans les graphies hiéroglyphiques. Une réticence égyptienne envers les poissons peut néanmoins être relevée dans quelques documents. Par exemple, dans le *Conte des Deux Frères*, texte littéraire du Nouvel Empire, on apprend que le sexe tranché de Bata a été mangé par le silure (le poisson-*nâr*)[4]. Cet épisode rappelle le mythe d'Osiris, dans les versions transmises par les sources grecques, dans lequel le dieu, une fois découpé et jeté dans le Nil, aurait vu son phallus avalé par un poisson. C'est parfois un mormyre/oxyrhynque qui dévore le sexe d'Osiris démembré, un acte également perpétré selon les sources par le barbeau (le « lépidote ») [Vernus 2005 : 205]. Selon Plutarque, ce serait bien pour cette raison que les Égyptiens détesteraient l'oxyrhynque[5]. Pourtant, ce poisson se trouve aussi vénéré, notamment dans la province à laquelle il a donné son nom. Sur la stèle du roi Piankhy de la XXV[e] dynastie, le fait de manger du poisson semble être pris en mauvaise part, du moins être considéré comme une alimentation de bas étage. Le roi, particulièrement soucieux des règles religieuses, et animé de l'intention à peine voilée d'humilier les vaincus, refuse l'entrée de son palais aux chefs « impurs » (*âmâ*), à savoir, précise le texte, ceux qui auraient mangé du poisson[6].

Sur la question du « sacré »

La division des choses en « sacrées » et « profanes », est, dans la pensée d'Émile Durkheim, à la base de toute organisation religieuse. L'opposition entre le sacré et le profane s'est imposée longtemps comme un fondement de toute approche des faits religieux[7]. Les héritiers de ce système sont, entre autres, Roger Caillois et Mircea Eliade, et plus récemment Camille Tarot [2008]. Tout se passe comme s'il était difficile de

concevoir les faits religieux sans recourir au « sacré ». Mais la notion de « sacré » est, à l'instar de celle de « tabou », emblématique d'une certaine façon de penser les faits religieux, qui s'accroche à des concepts opératoires préfabriqués (et souvent marqués par le christianisme). Ainsi, la monographie de J. K. Hoffmeier [1985] sur « le sacré » en Égypte ancienne se fonde sur une notion du « sacré », implicitement empruntée à Rudolf Otto (le « sacré » comme « tout autre »). Hoffmeier choisit en effet d'étudier un terme égyptien, en l'occurrence *djéser*, dont le vaste champ lexical implique la notion de mise à distance et de séparation. L'étude du champ d'emploi du mot montre comment, de la « mise à distance » en passant par la « mise en exergue », l'on en vient aussi à la question de la « mise à part ». Toutes ces valeurs jouent un rôle dans les affaires « religieuses », notamment, rituelles, ou dans différents autres cas de rapports au divin. Mais il faut se garder de lire derrière l'ensemble des emplois (nombreux) du terme *djéser* une signification allant systématiquement dans le sens préconçu de « sacralité » religieuse. Si *djéser* fonctionne comme un concept de la « mise à distance », celui-ci n'est pas un pivot central de la pensée sacerdotale, qui en use néanmoins quand il le faut. À cet égard, il faut donc souligner les limites de l'étude de Hoffmeier : ce livre est bel et bien une enquête sur le champ lexical du terme *djéser*, mais celui-ci ne permet en aucun cas de reconnaître l'existence d'une catégorie égyptienne du « sacré » en tant que telle. Cela dit, il est évident que toute la machinerie cultuelle égyptienne est basée sur le thème de la séparation entre, d'une part, un espace bâti, protégé, rituellement consacré — le temple —, dans lequel, au sein du sanctuaire, le dieu réside, et, d'autre part, le monde extérieur. Le temple est lui-même un monde, un espace « écrin » [Traunecker 1991]. On pourrait penser que cette opposition « intérieur/extérieur » correspond globalement au système « sacré/profane ». Mais s'il semble évident que le temple est un espace « à part », c'est d'abord parce que l'activité rituelle lui permet de fonctionner. Et ce n'est pas du « profane » (une catégorie qui n'existe pas du tout dans la pensée égyptienne) que l'espace du temple tend à se séparer, mais plutôt de tout ce qui est jugé potentiellement mauvais, déficient, sale, ou bruyant, donc de tout ce qui n'est pas « pur ». Or, c'est bel et bien cette notion-là, qui se dit *ouâb* en égyptien, qui se rapproche le plus du concept (moderne) de « sacré » [Meeks 1975]. Nous allons précisément rencontrer cette notion dans la question alimentaire.

Proscriptions alimentaires: une affaire sacerdotale

Le domaine des interdits en Égypte est vaste. Les interdits, formulés dans des textes que l'on peut qualifier de «religieux» (manuels funéraires, inscriptions gravées dans les temples, papyrus mythographiques, etc.) embrassent un très large champ, qui dépasse largement les questions alimentaires. Le double exercice consistant à tenter de dégager (si possible) les motivations, puis d'analyser les interprétations, n'est jamais chose aisée. Pour comprendre ce qui est en jeu, il s'agit d'abord de penser l'animal dans son cadre culturel. Cela implique de réfléchir sur plusieurs plans: (a) sur la place de l'animal en question dans un système culturel donné; (b) sur la contribution de cet animal à l'alimentation humaine; (c) sur sa symbolique culturelle et religieuse; et de là: (d) sur sa fonction dans les mythes; (e) sur son rôle dans les rituels. Cela revient à aborder l'animal dans la complexité des liens qu'il tisse avec l'homme dans une culture donnée. Seule la mise en commun des perspectives (historique, anthropologique, archéologique, etc.) permet de comprendre ce qui se passe.

Pour illustrer la situation égyptienne de «l'interdit alimentaire», j'examinerai, de manière transversale et résumée, l'interdit frappant un animal familier: le porc [Volokhine 2014]. Pour ce faire, quelques données sur les habitudes alimentaires en Égypte ancienne sont nécessaires. Comme partout ailleurs, et même comme dans notre culture occidentale préindustrielle, l'alimentation du peuple — des paysans — se distingue de celle des notables et des hautes classes de la société. L'alimentation ordinaire du petit peuple est chiche: oignons, lentilles, fèves, pain, etc. Les aliments carnés sont ceux des jours de fête. L'accès que nous avons aux habitudes alimentaires de l'ancienne Égypte repose d'une part sur l'archéologie (et notamment l'archézoologie), et d'autre part sur les représentations et les textes égyptiens. En Égypte ancienne, l'élite nous a laissé comme témoignage de son idée de la grasse abondance alimentaire des milliers de listes d'offrandes (funéraires): pain, volaille, bovidés, caprins, poissons, légumes (poireaux, oignons, salades), fruits (figues, raisins, etc.), lait, bière, vin… telle est la nourriture des festins (virtuels) funéraires, festins qui sont également le reflet de la grande abondance des tables princières et

royales. Dans le monde des temples, les prêtres s'assurent un riche approvisionnement personnel par la rétrocession des offrandes sacrificielles. Dans ce système, il y a parfois des aliments qui ne conviennent pas, et qui sont écartés et omis (volontairement) des listes. Car les règles de pureté sont très strictes. Pris dans ce réseau, il arrive que l'on tende à positionner certaines bêtes dans le domaine de l'impureté, celle-ci étant conçue comme ce qui empêche l'accès au temple. Un extrait du *Livre des Morts* doit être rappelé à ce sujet. Il s'agit d'un passage de la rubrique du chapitre 125 :

> Agir comme suit dans la salle des Deux Maât : qu'on récite cette formule étant pur (*ouâb*) purifié (*tour*) vêtu d'habits (de lin), chaussé de sandales blanches, fardé à la galène, oint de myrrhe. Offrir bœufs, volailles, résine de térébinthe, pain et bière, légumes. Or, tu auras tracé ce dessin par écrit sur un sol pur, en ocre de Nubie recouvert d'un terreau que n'auront foulé ni porc ni petit bétail [...] [Barguet 1967 : 165].

La salle des « Deux Maât », à laquelle il est ici fait référence, est la salle de la « psychostasie », le tribunal d'Osiris. Ce passage mentionne une série de prescriptions rituelles, habituelles pour l'officiant, incluant des précisions sur les exigences de pureté, de tenue, et la nature des offrandes à consacrer. À cela s'ajoutent des prescriptions négatives, signalant ce dont il faut absolument se tenir à l'écart : le porc et la chèvre en font partie, couple que l'on peut voir figurer ailleurs en tant que victimes sacrificielles [Herbin 1994 : 172]. Dans ce cas particulier, ces animaux signalent une certaine forme d'impureté contre laquelle le rite doit se prémunir : il y a incompatibilité entre la présence (et même la trace) de ces animaux et l'exécution du rituel. Le porc est ici envisagé dans une série ; il n'est pas seul à être pointé comme impur. Ce fait est d'importance, et n'est pas isolé. Ainsi en va-t-il d'autres exigences de pureté rituelle, consistant à mettre à l'écart certains animaux ; la notice finale du chapitre 148 du *Livre des Morts* donne des informations à ce propos :

> Qu'on lise cette formule étant pur et sans tache, sans avoir mangé de petit bétail et de poissons. Fais alors un scarabée en néphrite, serti et orné, (à placer) au cœur de l'homme, et on accomplit sur lui le rite de l'ouverture de la bouche, (après l'avoir) oint de myrrhe [Barguet 1967 : 208].

Il est possible d'admettre ici l'inclusion du porc dans la catégorie du « bétail-*âout* ». Dans cette notice, l'ingestion de « petit bétail » est associée à celle du poisson, et l'on pourrait se demander si cette mention générique (*âout*) n'est pas un euphémisme désignant le porc [VERNUS 2005 : 197].

Les cochons: de l'alimentation à la méfiance théologique

Le cas des cochons est emblématique : animal proscrit par l'Islam et le judaïsme, il retient beaucoup l'attention de nos jours. Il constitue même un enjeu identitaire, montré du doigt dans les débats contemporains autour du halal et du casher [BIRNBAUM : 2013]. Cette attention connaît une longue histoire : c'est le regard grec qui inaugure la réflexion occidentale sur le statut du porc, particulièrement en Égypte et qui, d'emblée, révèle l'existence d'un interdit portant sur l'animal [GROTTANELLI 2004 : 59-93]. Résumons rapidement quelques étapes de cette réflexion. Tout commence avec Hérodote (Livre II, 47) [HÉRODOTE 1964 : 161-162]. Selon lui, le porc est impur (*miaros*) en Égypte — impur à tel point que celui qui le touche doit se jeter à l'eau pour se purifier, impur à tel point encore que les porchers sont interdits de temple. Comme toujours quand il décrit les faits religieux, Hérodote ne précise pas pour quelles raisons le porc est mal considéré, mais mentionne qu'il arrive qu'on le sacrifie dans des fêtes liées à Dionysos (c'est-à-dire, Osiris). Dès Anaxandride-le-comique, le *topos* de la différence entre le Grec qui apprécie le porc et l'Égyptien qui le déteste va être exploité : un fragment qui lui est attribué (et cité par Athénée) met en scène un prêtre égyptien, circoncis et détestant le porc[8]. Dans le discours grec, le rejet de la chair du cochon, outre d'autres attitudes bizarres du même ordre, fait de l'Égyptien, et surtout du prêtre, un personnage accordant une importance excessive à des objets ou à des faits anodins. Dès Posidonios (cité par Diodore), ce discours va se focaliser sur les Judéens [HAR-PELED 2011-2012 : 19-84]. L'interdit du porc chez ces derniers, comme chez les Égyptiens, est un objet d'étonnement d'autant plus grand pour les Grecs que l'animal est au contraire très prisé dans leur propre alimentation. Ce discours nous montre que la réflexion grecque sur l'interdit du porc chez les Juifs passe aussi par l'Égypte, qu'elle passe même d'abord par l'Égypte et qu'ainsi l'Égypte annonce la Judée, la précède en matière religieuse,

notamment en ce qui concerne certaines pratiques étranges aux yeux Grecs. Néanmoins, ces descriptions procèdent d'un regard et d'un discours, certes construits sur des faits, mais qui, lorsqu'ils sont confrontés aux sources documentaires, se révèlent assez éloignés des véritables pratiques culturelles égyptiennes.

Le porc est attesté sur les bords du Nil depuis le néolithique et fait partie, avec les bovidés et les capridés, du plus ancien fond du cheptel [Vernus 2005 : 556-560]. Il est connu dans les textes depuis l'époque prédynastique jusqu'au terme de la civilisation pharaonique. Sur le plan archéologique, le porc entre donc en scène en Égypte avec le néolithique ; sa présence est ensuite confirmée dans la documentation prédynastique. Mais pour lire quelque chose de substantiel sur le porc, il faut attendre le corpus des *Textes des Sarcophages*, ces textes funéraires écrits pour l'élite de la société du Moyen Empire et préservés soit sur leurs cercueils en bois, soit sur papyrus. Un passage des *Textes des Sarcophages* nous introduit directement dans la mythologie du porc. Sous forme de récit dialogué et glosé entre Rê et Horus, on apprend qu'Horus (en lutte contre Seth) a été blessé à l'œil et qu'il s'en est plaint à Rê. Son œil ne voit plus que du « noir »[9]. Un récit étiologique est convoqué, révélant que l'auteur de cette blessure invalidante est un porc noir. Ce dernier, comme le précise le texte, est une des formes sous laquelle peut se manifester Seth. Seth est le dieu adversaire par excellence, le meurtrier d'Osiris, qui de surcroît veut dépouiller Horus de son héritage, la fonction royale. Le forfait commis par le porc-séthien explique que l'animal soit devenu, par ordre divin, un « interdit » (*bwt*) pour Horus, et qu'il doive être tenu à l'écart du dieu, pour sa sauvegarde et sa guérison. Dans ce discours autour du porc apparaît donc la catégorie de l'interdit, ou plus exactement de « l'aversion », exprimée par le substantif *bwt*, dont nous avons traité plus haut. De par son acte violent, le porc se situe clairement dans le pôle néfaste ; de par sa nature, il occupe cependant une position différente. En effet, la suite de la formule des *Textes des Sarcophages* précise qu'avant d'être l'aversion d'Horus, le porc était au contraire l'animal que l'on sacrifiait à Horus. Soulignons aussi que ce texte ne traite pas de la consommation (licite ou illicite) du porc, mais simplement des rapports entretenus entre le dieu Horus et le porc noir séthien, qui débouchent sur une mise à distance et positionnent ainsi l'animal du côté de l'aversion. Cela posé, ce texte apparaît comme la

plus ancienne information issue de la documentation archéologique proche-orientale évoquant un interdit sur le porc. Il s'agit uniquement d'un rejet théologique, qui n'apporte aucun éclairage sur les règles de consommation humaine. L'épisode mythologique est aussi connu dans la tradition ultérieure du *Livre des Morts*, et on peut le rapprocher encore d'une scène du *Livre des Portes* et d'un épisode d'un papyrus mythologique plus tardif : dans tous ces textes, le mythe du porc « avaleur » révèle, dans le réseau de ses transformations, un animal coupable [Volokhine 2014 : 118-128]. Ce qui met le porc du mythe en position défavorable vient de ce qu'il porte à sa bouche, de ce qu'il blesse et de ce qu'il mange : il avale quelque chose de défendu, à savoir une partie du corps divin qui, par définition, est « immangeable ». Le porc mange au-delà de ce que l'on peut manger. On peut supposer que le mode d'alimentation du cochon, omnivore et volontiers coprophage, n'est pas innocent dans ce regard porté sur l'animal.

Cependant, nous n'en avons pas pour autant terminé avec le rôle mythologique du porc. Nous venons d'en faire, avec la lecture de ces sources religieuses, un coupable idéal, une bête impure. Mais nous devons encore considérer sa femelle, la truie. Or, le mythe marque le genre d'un statut totalement différent. Là encore, tout se passe sous l'angle de la nourriture. En effet, la déesse du ciel, Nout, peut aussi être conçue comme une truie avalant ses gorets. Cette idée est énoncée dans un texte cosmologique appelé par les égyptologues *Livre de Nout* (le titre égyptien étant « le plan du trajet des étoiles »), connu notamment à la XIXe dynastie, puis environ mille ans plus tard, à l'époque romaine, par une copie en démotique [Volokhine 2014 : 147-153], à l'époque romaine. On peut admettre que le motif de l'absorption des gorets est issu d'une observation réelle du comportement de la truie, à savoir de sa voracité : il arrive effectivement que la truie élimine de cette manière certains de ses nombreux rejetons. Mais dans le mythe, cette ingestion n'est pas conçue autrement que comme une immortalisation : la déesse du ciel « avale » les astres (le soleil, la lune, les étoiles), mais ceux-ci renaissent, soit le matin, soit à l'arrivée de la nuit. Le « ventre » céleste est un espace de gestation. Ce mythe présente une entité divine porcine, féminine, maternelle et protectrice. De nombreux bijoux, des amulettes de truie, confirment d'ailleurs cette valeur positive. La théologie réserve donc à la truie une position valorisée, à l'opposé de celle du mâle dévoreur.

Pour juger maintenant de la place du porc dans l'alimentation courante, il faut s'en remettre aux sources économiques et surtout à l'archéozoologie. L'archéozoologie est formelle : le porc est largement consommé, c'est même l'animal le plus consommé par la population [Ikram 1995 : 29-33]. L'examen quantitatif des restes osseux a permis d'invalider une opinion très courante, formulée par des égyptologues dès le XIXe, selon laquelle, sur la base des témoignages religieux et des textes grecs, le porc aurait été abhorré par les anciens Égyptiens. Quant aux textes économiques, les ostraca utilisés dans la correspondance quotidienne à Deir el-Medineh attestent de la présence du cochon dans cette communauté villageoise à la XIXe et à la XXe dynastie. Rien n'indique qu'il soit utilisé comme éboueur : on se soucie au contraire de son fourrage en grain. Toutefois, une question fait aujourd'hui encore l'objet de débats, celle de savoir si la viande de porc était de les « classes populaires ». Juan-Carlos Moreno-García a proposé l'explication suivante, selon un modèle culturaliste : le porc, largement consommé par les classes populaires dans l'Ancien Empire, tendait à être dédaigné par les classes supérieures, qui lui préféraient les bovidés car ceux-ci étaient plus prestigieux [Moreno-Garcia : 1990]. Ce fait expliquerait le refus de représenter le porc dans les scènes des mastabas : celui-ci serait ainsi l'objet d'une sorte de « mépris aristocratique », dont les textes religieux donneraient un autre écho en prêtant un rôle néfaste à l'animal. Ce serait ici en creux, par son absence, que le porc mal-aimé signalerait son statut de bête à part. Néanmoins, cette explication laisse des faits dans l'ombre. Que faire des documents où les nobles se vantent de posséder des troupeaux de porcs ? Et que penser des scènes agricoles du Nouvel Empire, où le porc est bien présent ? Dans tous les cas, il semble clair que dans la compétition du prestige agricole, les bovidés l'ont emporté sur les porcs, relégués le plus souvent à un bas étage en compagnie des ânes.

Le statut du porc en Égypte apporte plusieurs éléments de réflexion importants, car il montre des configurations qui échappent, à mon avis, aux modèles théoriques rigides traitant de la motivation des interdits.

L'aversion, tout d'abord. Nous avons constaté l'existence ponctuelle d'un interdit sur l'animal, mais en aucun cas celui-ci n'est proféré de façon générale, et il ne débouche pas directement sur une prohibition

de la chair pour la consommation humaine. Un mythe justifie l'aversion que le porc inspire aux dieux : il est proscrit parce qu'il est l'une des formes prises par Seth, parce qu'il a attaqué Horus, parce qu'il a mangé quelque chose d'immangeable. C'est bien sous l'angle de la violence, et surtout de son alimentation, que le porc est suspect. En dévorant l'immangeable, le porc coupable bascule dans le pôle de l'impureté. Il doit ainsi être mis à distance d'Horus. Animal séthien, il sera avant tout destiné, selon les principes égyptiens de l'offrande carnée, à représenter l'ennemi à brûler sur les brasiers sacrificiels [Vernus 2012]. Mais là encore, ce fait ne débouche pas sur un interdit de la consommation.

Ensuite, la valorisation. Le statut de la truie est tout différent de celui du verrat : elle bénéficie d'un traitement de faveur et est décrite comme protectrice. Dans ce cas également, c'est sous l'angle de son appétit que certains textes nous présentent l'animal. Et tout se passe comme si la truie avait en quelque sorte sauvé le porc, en empêchant que l'espèce tout entière bascule dans le pôle de l'impureté.

Enfin, la documentation nous a révélé un porc largement consommé, qui participe sans restriction à l'économie du cheptel. S'il n'est pas représenté avec une grande fréquence, cela ne témoigne pas d'un interdit religieux, mais plutôt d'un désintérêt. Entre bête féroce, vorace et mère bienveillante, le porc en Égypte est là encore cette « bête singulière » et ambiguë que Claudine Vassas a si bien décrite dans le domaine tout autre, mais plus proche de nous, de la culture chrétienne [Fabre-Vassas 1994].

Règles sacerdotales et virtualité théologique

Les cas que nous venons de considérer concernant le cochon ne doivent pas induire l'idée que cet animal est spécialement au cœur de l'attention sacerdotale. En fait, d'autres animaux du quotidien peuvent également, pour un faisceau de raisons contextuelles, être écartés de la consommation ou du temple : c'est le cas notamment des poissons et des moutons. Cochon, poisson, mouton : trois animaux du quotidien, absolument banals, mais pourtant susceptibles de discours visant à les exclure de la consommation, dans certains contextes, à certaines périodes, dans un cadre sacerdotal et dans une vision théologique.

Quelques mots sur le cas des poissons nous suffiront ici [Brewer 1989 : 17-19]. En Égypte ancienne, ils sont largement consommés et appréciés ; ils peuvent aussi être au nombre des offrandes alimentaires. Toutefois, ils se trouvent aussi parfois victimes de mesures de mise à l'écart. Ce fait a frappé les auteurs grecs, qui en donnent des raisons religieuses découlant de l'impureté de l'animal[10]. Comme l'écrit Philippe Borgeaud, l'Égypte offre aux Grecs un « paradigme providentiel » pour penser leurs propres catégories[11], inaugurant d'ailleurs avec ce pays le discours dans lequel le monde judéen pourra prendre place dès qu'il entrera dans l'horizon hellénique. Cependant, du côté des Égyptiens, la question est tout autre. Il existe un poisson banal, celui du quotidien, celui que l'on mange et que l'on pêche sans retenue. Mais dans le système rituel, le poisson peut apparaître comme suspect d'impureté, laquelle est intrinsèquement un manque de précautions. Dans des configurations particulières, les poissons peuvent donc symboliser l'ennemi à abattre : un rituel consigné dans les inscriptions du temple d'Edfou consiste à « piétiner les poissons » [Vernus 1978] Ce rite commémore l'écrasement des Éthiopiens, et les poissons sont assimilés aux « rebelles qui sont dans l'eau ». Mais ce qui prévaut dans cette identification à l'ennemi, ce n'est pas que l'animal soit « impur » (ce qui peut arriver), mais plutôt que les poissons (tout comme les oiseaux) représentent un « objet de capture intensive », pris au filet [Vernus 2005 : 198]. En fait, si le poisson peut être parfois déprécié, il est aussi dans certains cas, au contraire, surévalué (« sacralisé ») jusqu'à incarner une divinité. Ceci conduit à deux situations, bien différentes dans les motivations, mais analogues quant à leurs effets : la mise à l'écart alimentaire. Pascal Vernus écrit : « On se gardera bien de confondre ce tabou positif qui pèse sur certains poissons, parce qu'ils sont tenus pour des manifestations ou des hypostases de divinités, et le tabou négatif, très anciennement enraciné et qui prohibe la consommation du poisson en général en tant qu'aliment impur. Celui-ci le stigmatise, celui-là le sacralise » [Vernus 2005 : 201].

Quant aux ovins, c'est là encore une autre histoire. De fait, le destin du mouton en Égypte ancienne est pour le moins curieux[12]. Rien de plus banal et de familier que les paisibles ovins : pourtant, le discours égyptien sur le mouton, la « théologie des ovins », semble lui avoir ménagé une place si particulière que l'économie agricole va,

en somme, le sous-exploiter, alors que l'idéologie sacerdotale va, au contraire, en faire grand cas. Dans le monde agricole, on utilise surtout les ovins pour le dépiquage ou la préparation des champs. On ne sacrifie pas le mouton : celui-ci est inconnu des scènes d'offrandes alimentaires. En général, on ne le mange pas non plus (alors que l'on se régale des chèvres). En revanche, dans le monde religieux, le statut des ovins est tout autre. Le mâle de l'espèce, le bélier, y est prodigieusement valorisé. De nombreux dieux béliers sont attestés : Khnoum, Banebded et les formes criocéphales de Rê, par exemple. L'animal est aussi associé à Amon, auquel il prête ses cornes. Les raisons de l'accession du bélier à un statut symbolique éminent sont diverses. Parmi celles-ci, il faut d'abord réaliser que son nom (qui se dit : *ba*) offre un écho phonétique direct au concept de « *ba* », qui renvoie quant à lui à un aspect spirituel important de la pensée sacerdotale : les *baou* sont notamment des manifestations divines. La forme criocéphale du dieu solaire illustre sa manifestation dans l'Au-delà (la Douat), lieu où le dieu solaire fusionne avec Osiris, le dieu de la renaissance. L'importance religieuse du bélier semblerait donc impliquer un désintérêt alimentaire vis-à-vis de l'espèce : nous serions, dans ce cas, dans une situation comparable (un lien entre l'animal et un dieu), mais formellement inverse de celle qui pourrait, parfois, écarter (ponctuellement) le cochon[13]. Plutarque le savait, pour qui « les prêtres (égyptiens) s'abstiennent de toucher à la laine du mouton, tout comme à sa chair, parce qu'ils vouent un culte à cet animal »[14]. C'est peut-être avec le cas du mouton que la question des interdits alimentaires en Égypte connaît son exemple le plus probant : cela posé, l'archéozoologie, qui peine souvent à différencier des fragments d'os de moutons et de chèvres, n'est malheureusement pas toujours d'un grand secours. Car les chèvres, elles, sont mangées et sacrifiées sans retenue. Néanmoins, peu de textes offrent des détails clairs quant à cette cuisine religieuse. Le statut mythologique des animaux, en relation avec les dieux auxquels ils sont symboliquement ou pratiquement associés, est ambivalent et déterminé essentiellement par des configurations religieuses, souvent locales et ponctuelles. En aucun cas, un dogme général sur l'alimentation et ses interdits n'est proféré par la classe sacerdotale : tout dépend des circonstances, de la nature des personnes concernées (les prêtres sont en effet les premiers visés), ainsi que de celle des lieux. Car c'est bien le temple qui est le lieu par excellence des interdits.

En somme, pour simplifier à l'extrême, osons très cavalièrement conclure par l'idée suivante : c'est lorsque le système sacerdotal exige que la collectivité tout entière suive ses propres règles de pureté — celles de l'accès au temple —, que la question des interdits devient communautaire et essentielle, c'est-à-dire, identitaire.

Notes

1 Cf. la mise au point de Radcliffe-Brown [1939, puis 1968], cinquante ans après la parution du fameux article « Taboo » de Sir James Frazer dans l'*Encyclopædia Britannica* (1875-1889).

2 Cf. la présentation ancienne, mais toujours pertinente, de Jean Yoyotte [1961 : 15-80], en particulier les p. 51-53 pour la « Déclaration d'innocence ». Pour une édition critique du texte, voir Günther Lapp [2008].

3 Je me contenterai ici de renvoyer à Paul J. Frandsen [2003] qui résume la problématique.

4 « [...] il prit un roseau tranchant et se coupa le sexe, puis le jeta à l'eau et le poisson-chat l'avale », traduction Grandet 1998 : 102. Sur l'épisode, et le motif de la castration : cf. Servajean 2011 : 12-14.

5 *Isis et Osiris* 18 (358 B) ; cf. Plutarque 1988 : 193.

6 « Quand la terre s'éclaira sur un nouveau jour, les deux princes du Sud et les deux princes du Nord, portant l'uraeus, vinrent baiser le sol devant la puissance de Sa Majesté. Or, ces rois et chefs du Nord vinrent pour contempler les perfections de Sa Majesté, leurs jambes étant comme des jambes de femmes. Ils n'entrèrent pas dans le Palais, car ils étaient impurs (*âmâ*) et mangeaient du poisson : c'est une abomination-*bwt* pour le Palais. Le roi Nemrod, lui, entra dans le Palais, car il était pur, et ne mangeait pas de poissons ; alors trois restèrent dehors, et un seul entra dans le Palais » [Grimal 1981 : 176-177].

7 Sur l'histoire et la construction du débat, cf. Borgeaud [1994].

8 Athénée, *Deipnosophistes*, VII. 299 F-300 A ; cf. Smelik et Hemelrijk [1984 :1882].

9 *Textes des Sarcophages*, formule 157, cf. Volokhine 2014 : 103-111.

10 Philippe Borgeaud, « Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem) », in Grottanelli [2004 : 95-121].

11 Borgeaud, in Grottanelli [2004 : 107].

12 Youri Volokhine, « Le mouton en Égypte ancienne : la question de l'interdit », dans les actes du colloque *Religion & Interdits alimentaires*

(Labex Resmed/UMER 8167, avril 2014), à paraître dans la collection Orient & Méditerranée (Paris).

13 C'est en raison de son lien avec un dieu détesté (Seth) que le porc se voit parfois mis à l'écart.

14 Plutarque, *Isis et Osiris*, 4 (352 C-D.) Cf. Plutarque 1988 : 180.

Bibliographie

- Assmann, Jan [2003]. *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*. Monaco : éd. du Rocher.
- Barguet, Paul [1967]. *Livre des Morts*. Paris : Cerf.
- Birnbaum, Pierre [2013]. *La république et le cochon*. Paris : Seuil.
- Borgeaud, Philippe [1994]. « Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d'un concept "opératoire" en histoire des religions », *RHR* 211, p. 387-418.
- Brewer, Douglais J. & Friedman Renée F. [1989]. *Fish and Fishing in Ancient Egypt*. Warminster : Aris and Phillips.
- Cook, James [1784]. *A Voyage to the Pacific Ocean*. 3 vols. Dublin : James Williams.
- Durkheim, Émile [1960 (1912)]. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : PUF.
- Fabre-Vassas, Claudine [1994]. *La bête singulière. Les Juifs, les Chrétiens et le cochon*. Paris : Gallimard.
- Frandsen, Paul J.[2003], « Le fruit défendu dans l'Égypte ancienne », *BSÉG* 25, p. 57-74.
- Freud, Sigmund [1913]. *Totem und Tabu*. Leipzig : Hugo Heller.
- Grandet, Pierre [1998], *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris : Hachette.
- Grimal, Nicolas [1981], *La stèle triomphale de Pi(ankh)y au Musée du Caire*, Le Caire : Institut français d'archéologie orientale.
- Grottanelli, Cristiano & Milano, Lucio (eds) [2004]. *Food and Identity in the Ancient World*. Padova : Sargon.
- Har-Peled, Misgav [2011-2012], *The Pig as Problem. Greeks, Romans and Jewish Pork avoidance*, Thèse de doctorat, EHESS.
- Herbin, François-René [1994]. *Le Livre de parcourir l'éternité*. Leuven : Peeters.
- Hérodote [1964], *Œuvres Complètes*, trad. d'A. Barguet, Paris : Gallimard.
- Hoffmeier, James Karl [1985]. *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The Term dsr with Special Reference to Dynasties I-XX*. Freiburg : Universitätsverlag.

- Ikram, Salima [1995]. *Choice Cuts. Meat Production in Ancien Egypt*. Leuven : Peters.
- Lapp, Günther [2008]. *Totenbruch Spruch 125*. Bâle : Orientverlag.
- Leach, Edmund [1980]. « Devenir ethnologue. Entretien avec Edmund Leach », *Magazine littéraire*, n° 167, p. 14-16.
- Lévi-Strauss, Claude [1962]. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris : PUF.
- Poplin, François [1988]. « Essai sur l'anthropocentrisme des tabous alimentaires dans l'héritage de l'Ancien Testament », *Anthropozoologica*, second numéro spécial, p. 163-170.
- Mauss, Marcel [1968 (1906)]. *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Minuit.
- Meeks, Dimitri [1975], s. v. « Pureté et purification en Égypte », dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, IX, 1975, p. 430-452.
- Moreno Garcia, Juan-Carlos [1990], « J'ai rempli les pâturages de vaches tachetées… Bétail, économie royale et idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire », *RdE* 50, p. 241-257.
- Plutarque [1988]. *Œuvres Morales. Tome V-2e partie. Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Chritisan Froidefond, Les Belles Lettres : Paris.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald [1939]. *Taboo*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald [1968]. *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Minuit.
- Sahlins, Marshall [1989]. *Des îles dans l'histoire*. Paris : Gallimard.
- Servajean, Frédéric [2011], « Le conte des Deux Frères (1). La jeune femme qui n'aimait pas les chiens », *Enim* 4/1, p. 1-37.
- Smelik, Klaas & Hemelrijk, Emily [1984], « 'Who knows not what monsters demented Egypt worships ?' Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt », in H. Temporini & W. Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 17.4, Berlin : de Gruyter, p. 1852-2000.
- Steiner, Franz [1956]. *Taboo*. London : Cohen & West.
- Tarot, Camille [2008]. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris : La Découverte.
- Traunecker, Claude [1991], « De l'hiérophanie au temple. Quelques réflexions… », in *Religion und Philosophie im Alten Ägypten (Fs. Derchain), OLA* 39, Leuven : Peeters, p. 303-317.
- Van Gennep, Arnold [1909]. *Les rites de passage*, Paris : E. Nourry.
- Vernus, Pascal [1978], « Un témoignage cultuel du conflit avec les Éthiopiens », *GM* 29, p. 145-148.
- Vernus, Pascal & Yoyotte, Jean [2005]. *Bestiaire des Pharaons*. Paris : Agnès Viénot & Perrin.

- Vernus, Pascal [2012], « Des cochons pour Sakhmis ! À propos du porc comme animal sacrificiel », in *« Parcourir l'éternité ». Hommages à Jean Yoyotte*, Christiane Zivie-Coche & Ivan Guermeur (dir.), Brepols : *Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études* 156(2), p. 1059-1074.
- Volokhine, Youri [2014]. *Le porc en Égypte ancienne. Mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires.* Liège : Presses universitaires de Liège.
- Yoyotte, Jean [1961]. « Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne », *Le jugement des morts*, Paris : Seuil.